



УДК 297.1:21

*К.М. Магомедов*

Информация о статье:

Поступила в редакцию: 12.01.2015  
Передана на рецензию: 14.01.2015  
Получена рецензия: 16.02.2015  
Принята в номер: 25.04.2015

### **Проблема субъекта в исламской теологии**

ФГБОУ ВО «Дагестанский государственный университет»; [magomedov49@mail.ru](mailto:magomedov49@mail.ru)

В статье подвергается критике популярная в современном религиоведении точка зрения о бессубъектности исламского мировоззрения. Приводятся аргументы, ставящие под сомнение доводы сторонников данных взглядов. Подобная позиция рассматривается как «дань моде», навеянная постмодернизмом с его постулатом «смерти субъекта». Обосновывается, что данная метафора означает не устранение субъекта культуры и познания, а наоборот, крайнюю форму их субъективации. Отмечается, что субъектное начало в разной степени имеется в различных направлениях ислама, но особенно ярко оно выражено в суфизме, поскольку он рассматривает мистическую устремленность человека к богопознанию и богоуподоблению. Для подтверждения своих взглядов автор через призму субъекта сравнивает различные исторические типы мировоззрения: мифология, религия и философия, а также выделяет онтологический и гносеологический уровни субъектности в мировоззрении.

Ключевые слова: *субъект, бессубъектное мировоззрение, «смерть субъекта», онтологический субъект, гносеологический субъект.*

The paper critically examines the «subjectlessness» of the Islamic worldview, a standpoint popular in modern religious studies. The author provides arguments questioning the reasonings made by its proponents and considers it a mere tribute to fashion, inspired by postmodernism and the «death of the subject» as one of its postulates. It is argued that this metaphor does not imply the elimination of the subject of culture and cognition, but, on the contrary, expresses the extreme form of its subjectivization. The subjective basis is noted to be found in various versions of Islam, especially in Sufism, as it emphasises man's mystical aspiration for the knowledge of God and the desire to be like God. To substantiate his position, the author compares various historical types of worldview: mythology, religion and philosophy, emphasising their ontological and gnoseological levels of subjectness.

Keywords: *subject, subjectless worldview, «death of the subject», ontological subject, gnoseological subject.*

### **Введение**

Написание данной статьи нас натолкнула странная позиция некоторых исследователей ислама, достаточно популярная в последнее время, согласно которой принципиальное отличие мусульманства состоит в том, что в его менталитете сформировалось совершенно иное, не схожее с иудаизмом и христианством, догматическое бессубъектное мышление. Монотеизм ислама является абсолютно бессубъектным [6, с. 199].

Еще более рельефна позиция Ракитянского Н.М., который отмечает: «Монотеизм ислама, догматически отвергая личностные и субъектные установки иудаизма и христианства как наделенные особым смыслом и реальной значимостью, сам по себе бессубъектен. Неудивительно, что маленький, но суперсубъектный Израиль со своими англо-американскими союзниками успешно противостоит огромному, как океан, но аморфному, разобщенному, внутренне конфликтному, а главное – бессубъектному исламскому окружению» [8].

Попробуем опровергнуть подобную исследовательскую позицию в оценке исламского мировоззрения.

### **Субъектно-объектная парадигма в различных формах постижения мира**

По поводу оценки ислама как бессубъектной культурной формы необходимо отметить, что она имеет достаточно давние традиции. Считается, что ислам, в отличие от других религий, построен на абсолютном божественном предопределении, отрицании человеческой свободы. Например, в немецких концлагерях пленных, утративших «волю к жизни» и превратившихся в пассивных «живых мертвецов», часто называли «мусульманами», кого бы они ни представляли (по иронии судьбы большинство из них были евреями). В данном прозвище находит выражение вышеназванное клише – восприятие действительных мусульман как людей, пассивно и слепо подчиняющихся предопределенной свыше судьбе. К тому же, многие знают, что само слово *ислам* означает «покорность», «подчинение».

Подобные странные умозаключения вызывают удивление, поскольку абсолютной бессубъектности в любом постижении мира нет и быть не может хотя бы потому, что субъект всегда выступает в бинарной оппозиции с объектом. Тот, кто хоть немного знаком с диалектической логикой, должен знать, что субъект и объект – это такие абстракции и противоположности, которые и предполагают, и отрицают друг друга. Это, во-первых. Во-вторых, современные социально-политические реалии сложились именно таким образом, а не иначе, вовсе не потому, что виновата пресловутая бессубъектность исламского мышления, а по совершенно иным мотивам и причинам, на некоторые из них указывают сами вышеназванные авторы. Поскольку эти вопросы политологического, а не философского порядка, мы не будем их рассматривать.

Нам представляется, что сформулированная выше идея бессубъектности исламской культуры навеяна некоторым нашим исследователям, скорее всего, культурой постмодернизма, где провозглашается «смерть субъекта» и даже «смерть автора». По этому поводу необходимо отметить, что, как это часто бывает, слухи о «смерти субъекта» и «смерти автора», озвученные постмодернистами, оказались «сильно преувеличенными», поскольку эти метафоры возвещают не об устранении субъекта вообще из познавательного дискурса, а о другом: в них вкладывается несколько иное содержание.

Во-первых, имеется в виду «смерть субъекта» классической науки и философии по типу Декарта, с его «Я мыслю, следовательно, существую», который узаконил субъектно-объектную парадигму всей европейской познавательной культуры того времени. Во-вторых, здесь подразумевается «смерть», т. е. отказ от кантовской конструкции «чистого разума» и трансцендентального субъекта, внеисторического и внесоциального, существующего без определенного, конкретного пространственно-временного хронотопа, которые он положил в основу всего познания. В-третьих, из познавательного дискурса устраняется не субъект вообще, а субъект как носитель и гарант объективного и общезначимого знания. Субъект же сам по себе неустраним из познавательного процесса. Скажем так: постмодернизм – это крайняя форма индивидуализации, персонализации и плюрализации познания. Поэтому «смерть субъекта» означает только утрату

познанием всеобщего и объективного содержания, без чего была невозможна классическая парадигма познания. Этой метафорой фиксируется не очищение познания от черт субъективности, а напротив, дальнейшая субъективация познания, где каждому его участнику дано право вносить свое содержательное смыслоопределение в тексты, а автору не дано права представлять «жареных рябчиков абсолютной истины», о которых говорил вождь мирового пролетариата.

В этом плане вполне оправданной является позиция, согласно которой субъект в постмодернизме никогда и не умирал. Ведь «смерть субъекта» – это не устранение субъекта из познавательного процесса, а доведение этой роли до абсолютных пределов, доходящих до отрицания объективно-истинностных характеристик знания и доступности этого знания субъекту.

Как мы видим, идея субъектности знания постмодернизмом не отменяется, она наполняется новым содержанием. Субъекта больше нельзя рассматривать как абстрактную, внеконтекстуальную реальность по типу абсолютного пространства и времени Ньютона. Поэтому декартовский внеконтекстуальный и кантовский трансцендентальный субъект, отделенный языковому от поведенческого контекста и противопоставленный ему, в современной философии невозможен.

Таким образом, получается, что постмодернизм осуществил отказ не только от декартовской традиции субъектоцентризма, но и от сократовского «познай себя». Субъект не в состоянии познать себя, поскольку он дан себе как Другой, сущность субъекта всегда в другом месте. В этом плане отдельному субъекту и даже автору, действительно, не дано быть носителем однозначного смысла и истины в познании. Последние вообще невозможны в бесконечном потоке субъективных интерпретаций и дискурсов, из которых и складывается процесс познания.

Получается, что «умер» не субъект как таковой. Устранено одностороннее представление «онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-центризма», по словам Дерриды, где имеется привилегированный статус субъекта в бинарной оппозиции [4, с. 59]. В этом плане термины «смерть субъекта» и «смерть автора» представляют собой метафоры, не претендующие на точность и тотальность. Как справедливо отмечается в литературе, постмодернистская философия вовсе не разрушила концепт субъекта, как часто считается, а только переосмыслила его. Ситуации «умирания субъекта» неоднократно случались в истории философии, особенно в связи с появлением различных форм скептицизма (от иронии Сократа до принципа фаллибилизма, утверждающего гипотетичность всякого высказывания о мире). И, как показывает история, концепт субъекта постоянно возрождался в новых формах и вариантах [4, с. 60].

### **Ислам как форма субъектного мировоззрения**

Субъектные и объектные механизмы присутствуют в разной степени во всех формах постижения мира и типах мировоззрения. Поэтому оценки ислама как бессубъектного культурного феномена лишены всяких оснований. Важно проанализировать специфику действия этих механизмов в исламе, эта задача актуальная и полезная.

Приведем некоторые аргументы в защиту своей позиции. Ислам, во-первых, не знал и не знает канонического богословия, представляющего общезначимую религиозную классику; во-вторых, он, в отличие от христианства, не отягощен решениями всевозможных вселенских соборов, определяющих «сверху» каноны мышления и образцы деятельности; в-третьих, каждому мусульманину дано право свободного (но не произвольного!) толкования коранического учения и Сунны исходя из своего мировоззрения и социально-психологических нюансов самоопределения (практика *иджтихада*);

в-четвертых, в силу этих обстоятельств ислам не знает ереси и инквизиционных механизмов управления духовностью и насаждения единомыслия.

Необходимо подчеркнуть, что указанные особенности исламского вероучения являются почти общезначимыми, они отмечены во многих российских учебниках по философии и религиоведению.<sup>1</sup> В этих обстоятельствах говорить, что ислам – это разновидность бессубъектного мировоззрения, значит исказить правду и идти против логики аргументации. Ислам одновременно субъектен и бессубъектен, как и любая религиозная парадигма. Поэтому более правильным и уместным будет говорить об изменении места субъекта в структуре религиозного мировоззрения, и не только ислама. В этом плане необходимо отметить, что все три известных исторических типа мировоззрения – мифология, религия и философия – представляют собой три возможных этапа на пути выделения и самоопределения субъекта.

В мифологии субъект собственного самосознания еще не сформирован, он крайне расплывчат и потому выступает как продукт коллективного творчества. Это хорошо прослеживается в процессе вхождения в культурную и языковую среду различных местоимений. Известно, что появление личных местоимений первого и второго лица множественного и особенно единственного числа, а не местоимений третьего лица, приходится на более поздние этапы онто- и филогенетического развития человека и человечества. Например, в Ветхом Завете отмечено: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему, и да владеют *они* (курсив наш. – К.М.) над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всей землей, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» [2, Быт. 1:26].

Появление в языковом обороте личного местоимения «я» в механизмах осознания человеком мироздания приходится на еще более поздние периоды, чем местоимений множественного числа. В этом плане древние мифологические литературные памятники, если выражаться категорично, не должны содержать местоимения «я», поскольку они представляют собой результат коллективного творчества и «мы-сознания». Поэтому оно присутствует в мифологемах, скорее, по причине неточности перевода или модернизации, без которой современному человеку невозможно объяснить суть событий и процессов того времени и того уровня понимания.

Дальнейшим шагом на пути субъективации и индивидуализации сознания выступает религиозное мировоззрение. Оно, оставаясь мифологическим в своей основе, уже включает существенные стороны личностной самоидентификации. Это проявляется в том, что любая молитва, каким бы заученным ни был ее текст из Корана или Библии, являет собой всегда личное, интимное обращение к Богу, просьбу укрепить свою веру, волю, дать силу, защитить, сохранить, помочь в чем-то.

Пожалуй, полноценное установление личностного начала как ядра всей духовной культуры происходит в философии. Поэтому именно в ней осуществляется окончательное освобождение сознания от пут коллективности и становление субъектного «я». Коллективной философии нет и быть не может. Есть философия Платона, Аристотеля, Гегеля, моя философия. Поэтому любой учебник, написанный коллективом авторов, всегда эклектичен по содержанию, поскольку представляет собой конгломерат различных взглядов, не поддающихся полной унификации. Не случайно знаменитая работа М. Мамардашвили называется «Как я понимаю философию», а одна из основных ее идей – запретить преподавание философии, представляющей обобщенный и безлично-

<sup>1</sup> См.: Философия: учебник / под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Гардарики, 2007. – С. 163.

ственный взгляд на мир и человека в нем. Такая философия, загнанная в клетку общезначимости, может стать только средством формирования тотального единодушия и стандартизации личности [5]. Действительно, от такой философии вреда больше, чем пользы.

Аргументы, которые приводят сторонники бессубъектности исламской культуры и философии, достаточно известны:

- ислам – это крайний монотеизм с его абсолютным предопределением, не допускающим никакой человеческой свободы;

- согласно Корану, человек – раб Божий, поэтому он только орудие в руках Аллаха и лишен всех субъектных проявлений и самосознания (часто здесь в слово *раб* вкладывается социально-политическое, а не духовно-символическое содержание);

- самый большой и непрощаемый грех в исламе – это грех богообразия и богоуподобления человека, придание Богу сотоварищей, что якобы также «на корню» отрезает все проявления субъективности у человека.

Действительно, с одной стороны, для ислама с его абсолютным монотеизмом, отрицающим все намеки на антропоморфные характеристики Бога, не подходит такая иудейская и христианская формула творения человека по образу и подобию Бога, поскольку здесь содержится открытое уподобление образу Творца его разумному творению. Исламу вообще чужда идея боговоплощения, поскольку согласиться с нею означает признать нечто, что уже не является божественным творением, причина которого не заключена непосредственно в Боге. Ведь одно дело – воплощаться в чем-либо и совсем другое – самому быть всем.

С другой стороны, имеются серьезные рациональные основания, по которым эти две божественные ипостаси должны быть содержательно разделены между собой, поскольку богообразность человек получает с рождения, это есть бескорыстный «дар Божий», а богоподобие обретается человеком своей устремленностью, оно есть результат его целенаправленных усилий и конкретной деятельности. От рождения мы сотворены сообразно Богу; им же нам дарована возможность уподобиться Богу через свою праведную жизнь. Другими словами, мы – творцы своего уподобления Богу.

На символическом религиозном языке это означает, что сущность человека богообразна, а природа его богоподобна, и состоит она в непрерывной устремленности человека к богоподобию через различные формы приближения к Богу. Поэтому образ Божий универсален, он присущ всем без исключения людям, праведникам и грешникам. На то он «дар Божий», своеобразный «аванс», данный человеку без его желания и согласия. Подобие Богу определяется мерой овладения человеком и человечеством признанными добродетелями. И эта мера уже не есть простой дар, это сложный, противоречивый и во многом мучительный процесс восхождения к Богу, процесс перехода от богообразия к богоподобию.

Отмеченные различия механизмов богообразности и богоподобия человека, действительные для иудаизма и христианства, в полной мере могут быть применены и в исламском богословии. В этом нет покушения на основы ислама, где принципиально отрицается богообразность человека. Что же касается богоподобия человека и степени его богоподобия, то почему бы и нет. Мы же говорим: «последовательный мусульманин», «правоверный мусульманин», «настоящий мусульманин» и т. д. А значит, вполне правомерна и постановка вопроса об искренности верующего и причастности человека к канонам ислама, и тогда оценка о степени богоподобия человека в исламе представляется вполне оправданной.



Признание исламом вектора богоподобия позволит усилить субъектно-творческое начало, которого в мусульманском мировоззрении действительно недостаточно. Ведь само богоподобие достигается личностью через совершенствование собственных субъектно-творческих оснований своего бытия. Только при таком отношении к себе человек обретает право быть сотворцом, соучастником божественного промысла. Только через творческое начало человек становится подобием Бога на Земле [7, с. 13–17].

Приведем еще один аргумент против сторонников бессубъектности исламской культуры. Отличительная особенность ислама в том, что он признает прямой диалог человека и Бога. Именно в этом проявляется вся мощь ислама как монотеистического учения, отрицающего дуализм. Наличие прямого диалога с Богом уже гарантирует субъектную природу исламу. И этим субъектом, непосредственно обращающимся к Богу, является отдельный человек, а не коллективный субъект в лице церкви, выполняющей посреднические функции. Ведь не случайно несправедливое и неугодное Богу исполнение церковью этих своих посреднических функций было основой всех расколов в христианстве. Говорить, что исламская культура, в отличие от иудаизма и христианства, бессубъектна, значит отрицать эту очевидную отличительную особенность мировоззрения мусульман.

В связи со сказанным необходимо отметить, что в Коране, по исламу, дано все содержание божественного закона, и поэтому исключается возможность всякого посредничества. Но если слепо и догматически следовать этому канону и не признавать никаких посредников между Богом и человеком, мы приходим к неразрешимому мировоззренческому и логическому тупику. Как же человек может исполнять наместнические функции, наделенные Богом, не будучи посредником между Творцом и сотворенным? Другими словами, нет наместничества без посредничества и посредничества без наместничества.

Таким образом, получается, что хотя каноническое исламское богословие не признает института посредничества между Богом и человеком, в реальной пророческой практике Мухаммеда мы его нередко видим в подобной роли, особенно если необходимо помочь человеку понять смысл того или иного положения суры или аята. Такая же посредническая миссия в исламе присутствует в суфизме. Ведь по большому счету суфии – это люди, наделенные особенной божественной благодатью, приближенные к Богу и потому наделенные полномочиями выступать посредниками между Богом и простыми верующими.

Необходимо отметить, что многие считают суфизм одним из еретических направлений в исламе, поскольку здесь предполагается слияние человека с Богом, если хотите, уподобление ему. Их даже называют гностиками, поскольку они своими жизненными ориентирами устремлены к формированию чувства «небытия собственного Я» через богоустремленность, богопознание и богоподобие [3, с. 111–112].

В связи с этим важно также отметить следующее. Существование человека не может замыкаться на самом себе. Отсюда возникает необходимость выйти за пределы самого себя. И чем более совершенен человек, тем сильнее и насущнее проявляется эта потребность. Поэтому пробуждающийся к внутренней жизни дух начинает непрерывно искать для себя объект своего собственного уподобления.

Таким образом, как гениально отмечает Жорж Батай, утверждение человеческой самости невозможно без механизмов уподобления чему-то: «Существование, как правило, сообщается, оно выходит за пределы самости навстречу себе подобным. Бывает, что сообщение идет от одного существования к другому (эротизм), бывает – ко многим другим (священное, комедия). Но когда самость в лице ей подобного сталкивается с

противоположностью, она стремится возвратиться к опосредующим звеньям тех положений, в которых она привыкла общаться, терять себя. Неполноценность заставляет *самость* искать себе подобного, сразу же отвращая от прыжка к невозможному (ибо самость и всецелость противоположны, тогда как я и Бог подобны)» [1, с. 216].

Батай приходит к умозаключению, что «непознаваемой глубины мира внимающий внутреннему движению дух может достичь не иначе как в полном самозабвении – в невозможности найти в чем-то удовлетворение, в необходимости все время доходить до самого края всякой возможности» [1, с. 212]. А это, в свою очередь, возможно в экстазе, трансгрессии, означающих выход субъекта за пределы своей телесности и чувственности, к своеобразному «сверхсостоянию», имеющему доступ к постижению Бога. Нам представляется, что суфизм, как никакое другое течение в исламе, являет собой эту мистическую и экстатическую богоустремленность и богоподобие.

Следующей причиной непонимания субъектной природы ислама является неумение выделить в природе самого субъекта двух уровней: онтологического и гносеологического. Осознание различий между ними позволит глубже понять субъектные механизмы исламского постижения мира. Появление на исторической арене онтологического и гносеологического субъекта приходится на разные исторические периоды общественного развития. Скорее всего, древнему человеку было еще неизвестно гносеологическое измерение знания, которое обязательно предполагает субъектно-объектную дихотомию. Например, мифологическому и даже раннему религиозному сознанию вообще было еще незнакомо гносеологическое измерение мира, поэтому незнакомо и всякое обозначение отношений знания и действительности. Это связано с синкретичностью, нерасчлененностью первобытного сознания на субъектно-объектные составляющие мира. Подобное измерение мира появляется только вместе с дальнейшим совершенствованием разделения труда и с появлением специализированной духовной деятельности, совпадающей с движением от мифа к логосу и возникновением философской культуры.

Убедительным подтверждением полного отсутствия в древней культуре традиций гносеологического подхода к ней, является известная сцена допроса Понтием Пилатом приговоренного к смертной казни Иисуса, которая с небольшими изменениями приводится во многих канонических и апокрифических Евангелиях. Имеется в виду знаменитый вопрос прокуратора Иудеи «Что есть истина?», на который Христос не ответил. Получается, что Иисус не ответил Понтию Пилату не потому, что не знал ответа на этот вопрос, а потому, что сам вопрошаемый, язычник по воспитанию и духу, не был внутренне готов к восприятию полноценного смысла такого ответа, вытекающего из буквы и духа зарождающейся новой веры. В другой же ситуации, во время трапезы с единомышленниками, он однозначно ответил на этот вопрос. Мы имеем в виду известную сцену из Тайней вечери, где описываются события, происходившие несколько раньше (14-я глава Евангелия от Иоанна, стих 6), где, обращаясь к апостолу Фоме, Христос говорит «Я есмь путь и истина, и жизнь».

Очевидно, что здесь о гносеологической природе знания и его истинности еще нет и речи. Последняя больше категория онтологически-экзистенциальная, бытийная, когда при полном отсутствии познавательных-оценочных моментов в отношении человека к миру ценность знания связывается лишь с определенной личностью – носителем определенного знания. Отсюда и всевозможные казусы непонимания для обоих участников этого известного диалога: с одной стороны, молчаливое недоумение Христа по поводу неспособности Пилата видеть стоящего перед собой носителя истины; с другой стороны, недоумение последнего и знаменитое его вопрошание, сформулированное нами

выше. Иначе и быть не могло: ведь каждый из них истину увязывал с определенными людьми и богами. Поэтому конфронтация в подобном понимании истины была неизбежной.

В мифологии и религиях Откровения знание еще не имеет гносеологического вектора, а имеет исключительно бытийное или экзистенциально-онтологическое измерение. Поэтому ценность знания связывается с определенной личностью – Моисеем, Христом, Мухаммедом.

Отсюда возникает очень интересная культурная траектории, направленная на противопоставление, конфронтацию, экстремализацию и тоталитаризацию различных форм миропонимания. Это понимание и не могло стать другим; раз истина связывается лишь с определенной личностью, то другие схемы миропонимания, где носителем истины представляются другие особи, рассматриваются как неистинные, иллюзорные, а иногда и реакционные. Естественно, на этом пути непримиримая духовная борьба и конфронтация различных форм мировосприятия была обеспечена изначально.

Таким образом, о наличии гносеологического субъекта в раннем христианстве нет и речи; здесь присутствует еще экзистенциально-онтологический субъект постижения мира. Но это не дает нам права говорить о бессубъектности христианского постижения мира. Такая методологическая платформ должна присутствовать и при оценке мировоззрения ислама.

Справедливости ради необходимо отметить, что личностное начало в исламе выражено не так ярко, как в православии, особенно в протестантизме. В исламе в меньшей степени, чем в других религиях, получило развитие самодетерминирующее индивидуальное субъектное начало. Исламское общество всегда отдавало приоритет общинным интересам перед индивидуальными предпочтениями. Ислам в значительно меньшей степени подвержен модернизации, нововведениям. Да и само исламское образование больше ориентировано на догматику, обрядность, изучение Корана и Сунны, нежели на формирование творческой и критической личности, способной к новому пониманию символов веры. Поэтому мусульманин укрепляется в собственной вере не столько через мучительные размышления и преодоление сомнений, сколько через коллективные богослужения, пятничные и другие намазы. Но разве эти обстоятельства дают основание говорить об абсолютной бессубъектности исламского мировоззрения?

### Заключение

Экономические и культурные процессы последних десятилетий свидетельствуют о кардинальных изменениях роли мусульманства в мировом пространстве – оно перестает быть пассивным объектом западных устремлений и превращается в самостоятельный субъект, заявляющий о своих претензиях на равное партнерство. Запад также отходит от своего нарциссизма и культурного шовинизма [99, с. 17]. В этих условиях известная модернизация в понимании некоторых канонов ислама только поможет более комфортному «вхождению» его в общечеловеческий культурный процесс. И вполне возможно, что отмеченные нами направления будут способствовать обновлению ислама, не нарушая самобытности и целостности его духовно-нравственного содержания.

### Литература

1. *Батай Ж.* Внутренний опыт. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997.
2. Библия. Ветхий Завет. – М.: Благовещение, 2002.
3. *Билалов М.И.* Дагестан в культуре и цивилизации. – Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2010.



4. Долин В.А. Концепт «смерть субъекта» в современной философии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013. – № 4, ч. 2.
5. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990.
6. Можаровский В.В. Критика догматического мышления и анализ религиозно-ментальных оснований политики. – СПб.: ОВИЗО, 2002.
7. Пико дела Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения. – М.: Олма-Пресс, 2001.
8. Ракитянский Н.М. Опыт концептуального анализа исламского менталитета в контексте политической психологии // [www. Lawinrussia.ru/node/217241](http://www.Lawinrussia.ru/node/217241)
9. Фролова Е.А. Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопросы философии. – 2013. – № 5.

#### References

1. Batai Zh. *Vnutrennii opyt [Inner experience]*. SPb. Aksioma, Mifril, 1997, 336 p. (In Russian).
2. Bibliya. *Vetkhii Zavet [The Bible. The Old Testament]*. Moscow: Blagoveshchenie, 2002. (In Russian).
3. Bilalov M.I. *Dagestan v kul'ture i tsivilizatsii [Dagestan in culture and civilization]*. Makhachkala. Dagestanskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2010, 192 p. (In Russian).
4. Dolin V.A. Kontsept «smert' sub"ekta» v sovremennoi filosofii [The concept of "death of the subject" in contemporary philosophy]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. [Historical, Philosophical, Political and Juridical Sciences, Culture and Art Studies. Issues of Theory and Practice]* Tambov. Gramota. 2013, no. 4, Ch. 2, pp.56–61 (In Russian).
5. Mamardashvili M.K. *Kak ya ponimayu filosofiyu [As I understand philosophy]*. Moscow. Progress, 1990, 368 p. (In Russian).
6. Mozharovskii V.V. *Kritika dogmaticheskogo myshleniya i analiz religiozno-mental'nykh osnovanii politiki [Criticism of dogmatic thinking and analysis of the religious and mental foundations of politics]*. SPb.: OVIZO, 2002 (In Russian).
7. Piko della Mirandola Dzh. Rech' o dostoinstve cheloveka [A speech on human dignity] *Antologiya filosofii Srednikh vekov i epokhi Vozrozhdeniya. [Anthology of Philosophy of the Middle Ages and the Renaissance]* Moscow: Olma-Press, 2001. (In Russian)
8. Rakityanskii N.M. *Opyt kontseptual'nogo analiza islamskogo mentaliteta v kontekste politicheskoi psikhologii [An experience of conceptual analysis of Islamic mentality in the context of political psychology]* [www. Lawinrussia.ru/node/217241](http://www.Lawinrussia.ru/node/217241) (In Russian)
9. Frolova E.A. Arabское «возрождение» как проект modernizatsii [Arab "renaissance" as a modernization project] *Voprosy filosofii, [Problems of Philosophy]* 2013, no. 5, pp. 11–18. (In Russian).